65.111Q
H365

Class 265.1119 Book H365
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/taufeundabendmah0000whei

Taufe und Abendmahl bei Paulus.

Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung.

Von

W. Heitmüller,
Lic. theol.
Privatdozenten an der Universität Göttingen.

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1903.

PRINCETON THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY

265.1119
H 365

54310

Vorbemerkung.

Die folgenden Blätter geben einen Vortrag wieder, den ich im Frühjahr vor dem Wissenschaftlichen Predigerverein in Hannover und nachher in Braunschweig gehalten habe. Das Thema des damaligen Vortrages und die vorgelegten Leitsätze umspannten das ganze Gebiet der neutestamentlichen Sakramentslehre. Bei der mündlichen Ausführung mußte ich mich auf die paulinische Lehre beschränken. Diese Ausführungen, die ein abgeschlossenes Ganze bilden, bieten die vorliegenden Blätter. Inhaltlich ist nichts geändert. Auch die Form des Vortrages, der teilweise freilich nach Notizen gehalten werden mußte, ist beibehalten. Damit war unvermeidlich gegeben, daß manches, was ich gern gesagt hätte, ungesagt bleiben mußte, anderes nur mit wenigen Strichen skizziert, die Begründung hin und wieder nur kurz gegeben werden konnte. Ich weise darauf hin daß manches nur Angedeutete, speziell in den Ausführungen über die Taufe, seine Erklärung und Begründung findet in meinem im Frühjahr erschienenen Buche: »Im Namen Jesu«, eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe, Göttingen 1903.

Ich bemerke noch, daß der Vortrag, wie er vorliegt, gehalten wurde vor dem Erscheinen des Buches von J.

Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum, 1903, das ich bisher leider noch nicht lesen konnte, und der Arbeit von A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, mit der sich meine einschlägigen Ausführungen zu meiner Freude hier und da berühren.

Göttingen, im September 1903.

W. Heitmüller.

Vor einiger Zeit hat Professor M. Kähler eine kleine Schrift veröffentlicht mit dem Titel: »Die Sakramente als Gnadenmittel«[1]). Er geht darin von der Beobachtung aus, daß gegenwärtig in weiten Kreisen nicht nur der Laien, sondern auch des geistlichen Amtes eine sehr skeptische Stimmung gegenüber den kirchlichen Handlungen der Taufe und des Abendmahls sich geltend mache. Demgegenüber will er die Frage untersuchen, ob die reformatorische Schätzung der Sakramente noch zu Recht bestehe. Diese genuin reformatorische Schätzung sieht er mit Recht darin, daß die Sakramente Gnadenmittel seien, d. h. Mittel in der Hand göttlicher Gnade, in den Empfängern den Glauben zu wecken und zu fördern, daß sie nichts anderes seien als das Evangelium selbst, das göttliche Wort, die promissio göttlicher Gnade, in kirchlichen Brauch gefasst. Die Frage, ob diese Schätzung noch jetzt aufrecht erhalten werden könne, wird bejaht. —

Zweifellos hat K. in dieser Schrift den Finger auf eine Wunde des kirchlichen Lebens gelegt, die von allen Freunden kirchlichen Christentums als eine brennende empfunden werden muß und deren verheerende Wirkungen, wie ich

---

1) Mit dem Untertitel: Besteht ihre reformatorische Schätzung noch zu Recht? Leipzig 1903.

fürchte, erst eben anfangen sich bemerkbar zu machen. Zweifellos hat er auch darin recht, daß in dem augenblicklichen Kampf um die Schätzung der Sakramente ein großer Teil der kirchlichen Amtsträger mit gebrochenem Schwert dasteht.

Kählers Ausführungen zeigen nüchtern evangelischen Sinn und enthalten zugleich eine Fülle von praktischen Winken. Aber hat er mit dem Nachweis, daß die genuin reformatorische Schätzung der Sakramente auch für uns Protestanten des 20. Jahrh. noch brauchbar sei, wirklich einen Weg gewiesen, der aus der Notlage herausführen könnte?

Mich hat bei der Lektüre die quälende Empfindung nicht verlassen, daß das Übel nicht an seinem eigentlichen Sitz erkannt und seine Heilung nicht an der Wurzel versucht, — daß ein an sich respektabler Bau auf einer nicht tragfähigen Grundlage aufgeführt ist. Ja, liegt denn das Problem wirklich in der Frage beschlossen, ob die reformatorische Schätzung der Sakramente noch zu Recht besteht? Und ist das Heilmittel für die Wunde wirklich damit gegeben, daß wir diese reformatorische Schätzung noch aufrecht erhalten können? In welchen Kreisen herrscht denn überhaupt diese nüchtern evangelische Anschauung? Und wenn sie in weiten Kreisen nicht herrscht, ist's von ungefähr? Woher kommt es, daß immer wieder katholisierende Vorstellungen nicht nur bei Laien sich geltend machen? Und wenn Kähler darin Recht hätte, daß auch der Protestant des 20. Jahrh. diese reformatorische Anschauung von den Sakramenten mit gutem Grunde noch festhalten kann — dürften wir sie festhalten in der Kirche der Schriftautorität?

Es ist befremdend, daß die Untersuchung K.s zwar

ganz von Hinweisen auf die heilige Schrift durchzogen ist, aber nirgends den Versuch macht, ihre Anschauung im Zusammenhang aus dem N.T. zu begründen. K. lehnt es ausdrücklich ab, das zu tun. Er geht mit Bewußtsein immer wieder von den »Grundeinsichten der evangelischen Lehre« aus, die notwendige Messung an ihnen sei oft vergessen worden über einer »mechanischen Handhabung des Schriftbeweises« (59). Natürlich ist er überzeugt, daß ein Schriftbeweis überflüssig ist; die reformatorische Anschauung ist eben die biblische. Aber es ist für das eigentliche Problem überaus charakteristisch, daß er den Schriftbeweis vermeidet.

Denn gerade hier liegt das eigentliche Problem. Nicht das ist die wichtigste Frage, ob die reformatorische Schätzung der Sakramente noch zu Recht besteht, sondern dieses: besteht ihre biblische Schätzung noch zu Recht? Die grosse Schwierigkeit der Lage ist m. E. begründet in der eigentümlichen Anschauung des N.T. von den Sakramenten und darin, daß unsere Kirche die Kirche der Schriftautorität ist.

Zur Lösung dieses Problems, das im Grunde nur ein Teil des großen Problems der Schriftautorität ist, möchte ich heute eine kleine Handreichung tun, indem ich Sie zu der Besprechung der — ja uralten — geschichtlichen Vorfrage anrege: welches ist die neutestamentliche Anschauung von den Sakramenten, genauer: von Taufe und Abendmahl, sofern wir sie unter dem Begriff der Sakramente zusammenfassen?

Damit ist schon gesagt, daß wir nicht alle Fragen behandeln wollen, die überhaupt an Taufe und Abendmahl im N.T. sich anknüpfen. Uns interessiert die Frage: wel-

ches sind die neutestamentlichen Vorstellungen von Wirkung und Wirkungsweise der Taufe und des Abendmahls? Da wir geschichtlich verfahren, kommt dazu noch die andre Frage: in welchen geschichtlichen, d. h. religionsgeschichtlichen Zusammenhang gehören diese Vorstellungen des N.T.? —

Bei der heutigen Besprechung dieser Fragen bitte ich aus sachlichen und praktischen Gründen zwei Einschränkungen machen zu dürfen. Erstens: Es wäre selbstverständlich von der größten Wichtigkeit zu wissen, welche Anschauungen Jesus von Taufe und Abendmahl gehabt hat, wenn und soweit die beiden Handlungen von ihm herrühren. Was die Taufe anlangt, so ist die Frage überhaupt ziemlich gegenstandslos; wir können darüber kaum etwas erkennen. Die Frage nach der Stiftung und der ursprünglich von Jesus beabsichtigten Bedeutung des Herrnmahls ist, wie Sie wissen, im letzten Jahrzehnt eifrig diskutiert worden. Eine Hypothese folgte der andern. Das allein sichere Resultat der Verhandlungen scheint die drückende Erkenntnis zu sein, daß wir zweifellos Gewisses hier nur wenig wissen können. Die Frage wird und muß ja immer wieder behandelt werden, und auch ich könnte Ihnen eine hier und da variierte Hypothese vortragen. Der Nutzen würde nicht groß sein. Wir wollen diese Frage heute, soweit es geht, beiseite lassen, um so mehr da wir auf diese Weise die böse »historische Kritik« etwas vermeiden können. — Zweitens: Aus dem übrig bleibenden überreichen Material stelle ich mit Rücksicht auf die Knappheit der Zeit die paulinischen Vorstellungen von Taufe und Herrnmahl in den Vordergrund[1]). Bei der überragenden

1) Das übrige neutestamentliche Material war in Leitsätzen zusammengefaßt.

Bedeutung des Paulus für die Entwicklung des Urchristentums rechtfertigt sich das von selbst. —

I.

A. Taufe. — Welche Vorstellungen verband Paulus mit dem Tauchbade?

Sie werden mir zustimmen, wenn ich von Röm. 6 iff.[1]) als der Hauptstelle für die paulinische Taufanschauung ausgehe. Hier erscheint das Unter- und Emportauchen des Täuflings als ein Bild des Sterbens und Auferstehens mit Christus. Es wird als selbstverständlich vorausgesetzt, daß das Getauftwerden ein *βαπτισθῆναι εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν*, ein Getauftwerden in den Christus Jesus hinein, ist. Die Taufe bedeutet oder bewirkt — das lassen wir vorläufig noch offen — also die Einverleibung in den Christus. Diese Einverleibung in den Christus ist, für die paulinische Anschauung ganz selbstverständlich, vor allem eine innige Verbindung mit den beiden wichtigsten Tatsachen des Messiaslebens Jesu, seinem Kreuzestode und seiner Auferstehung. Durch den Wortlaut und den Zusammenhang ist es m. E. schlechthin ausgeschlossen, an unserer Stelle den lutherischen Gedanken ausgesprochen finden zu wollen, daß die Taufe die jurisdiktionelle Übertragung der durch den Tod Jesu erworbenen Freiheit von Sündenschuld und Schuld-

1) Die auf S. 9—15 folgenden Ausführungen über die Taufe sind in teilweise wörtlichen Anschluss an mein Buch »Im Namen Jesu« S. 319 ff. gegeben.

verhaftung bedeute. Und ebenso ist es unmöglich, das dem Täufling zugeschriebene Sterben und Auferstehen im ethischen Sinn als ein Abtöten der Sünde und ein Leben der Gerechtigkeit zu verstehen. Das neue aktive Leben des Christen soll sich ja erst auf dem Erlebnis der Taufe aufbauen. Für die realistische paulinische Anschauung ist ein neues sittliches Leben erst möglich, nachdem eine neue Naturgrundlage gegeben ist. Die wird eben in der Taufe geschaffen.

Mag die Vorstellung für uns auch sehr schwer oder kaum möglich sein: wir müssen, wenn wir dem Text gerecht werden wollen, daran festhalten, daß P. hier von einem wirklichen »Mitgekreuzigtwerden des alten Menschen«, von einem »Vernichtetwerden des Leibes der Sünde« redet. Und ebenso real ist auch die Teilnahme an der Auferstehung, das *σύμφυτον εἶναι (τῷ ὁμοιώματι) τῆς ἀναστάσεως*, zu denken. Was der Täufling erlebt, nennen Sie es eine mystische, eine physisch-hyperphysische Vereinigung mit Christus, seinem Tod und seiner Auferstehung: unter allen Umständen ist an einen durchaus realen Vorgang zu denken. Es ist eine völlige Neuschöpfung, eine Wiedergeburt, die der Täufling erlebt: eine Wiedergeburt, wenn P. den Ausdruck auch nicht gebraucht.

Ganz die gleiche Wirkung wird der Taufe Kol. 2 11. 12 zugeschrieben. Die Taufe ist auch hier ein begraben- und auferweckt-werden mit Christus, eine *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός*, wie Röm. 6. — Eine kurze und prägnante Zusammenfassung der Gedankenreihen von Röm. 6 und Kol. 2 11. 12 bietet Gal. 3 26. 27. »Denn alle seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben im Christus Jesus«. Daß die Christen aber *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* sind, wird dadurch erklärt

und begründet v. 27, daß sie Christum angezogen haben. Christum aber haben sie angezogen dadurch, daß sie in ihn hinein getauft wurden. Die Taufe bewirkt also — tatsächlich oder bildlich — das *εἶναι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Hier tritt der enge Zusammenhang zu Tage, in dem die Taufe mit dem Zentrum des paulinischen Christentums steht. Denn zum Zentrum paulinischen Glaubens gehört das »sein in Chr. J.«. Und gerade das wird mit dem Tauchbade in Verbindung gebracht.

In einen auf den ersten Blick ganz andern Vorstellungskreis führt I Kor 12 13: »Denn vermittelst eines Geistes wurden wir alle zu einem Leibe getauft, ob Juden oder Hellenen, ob Herren oder Sklaven, und alle wurden wir mit einem Geist getränkt«. Als Wirkung der Taufe erscheint hier Einfügung der Getauften in einen Leib, das corpus mysticum Christi. Die erfolgt durch den Geist. In der Taufe wird also der göttliche Geist mitgeteilt. Derselbe Gedanke findet sich noch in etwas anderer Form I Kor. 6 11. Das spezifische Gut der messianischen Endzeit wird somit durch die Taufe vermittelt.

Innige Verbindung mit dem Christus, *εἶναι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* einerseits — Mitteilung des Geistes andererseits: daß diese beiden Vorstellungen von der Bedeutung des Tauchbades nicht unvermittelt neben einander herlaufen, braucht kaum bemerkt zu werden. Die Brücke bildet der paulinische Satz: *ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*, II Kor. 3 17.

Mit andern Bildern beschreibt P. die Taufwirkung an der bekannten Stelle I Kor. 6 11: *ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν*. Man muß sich vor einer Systematisierung der drei Ausdrücke durch-

aus hüten. P. verwendet hier für dieselbe Sache mehrere Vorstellungsreihen, ohne über deren Zusammenhang etwas sagen zu wollen. Im übrigen ist das Verständnis wesentlich durch den Gegensatz von v. 9 und 10 bestimmt. Bei dem *δικαιωθῆναι* ist schwerlich an den präzisen Terminus, wie er im Römer- und Galaterbrief vorliegt, zu denken. Die spezifische Rechtfertigungslehre darf kaum an die Taufe gehängt werden. Der Ausdruck ist im Gegensatz zu *ἄδικοι* v. 9 zu verstehen: aus Ungerechten wurden die korinthischen Christen Gerechte, natürlich zunächst im objektiven Sinne. Das *ἁγιασθῆναι* bezeichnet die Herausnahme aus der profanen sündigen Welt und die Weihung zum Eigentum Gottes, die wesentlich in der Mitteilung des Geistes Gottes besteht. Endlich bewirkt die Taufe die Abwaschung, Reinigung vom Schmutz der Sünde. —

Ganz abseits von den bisher berührten Vorstellungen führt eine Stelle, die für die Tauflehre nicht verwertet zu werden pflegt, m. E. aber herangezogen werden muss. Es ist Kol. 1 13: *ὃς ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* . . . . . Die Aoriste bezeichnen einen einmaligen Akt der Vergangenheit. Gemeint kann nur die Taufe sein. Daß unter der *ἐξουσία τοῦ σκότους* die Herrschaft des Teufels zu verstehen ist, dürfte kaum bestritten werden. Hier wird also mit der Taufe die Befreiung von der Herrschaft der gottfeindlichen Mächte verbunden. Diese Vorstellung bei Paulus in Verbindung mit der Taufe zu finden, mutet uns zunächst wohl etwas fremd an, aber doch nur deshalb, weil wir uns allzu sehr gewöhnt haben, die mythologischen Elemente in der paulinischen Theologie nicht zu beachten. Gewiss stehen Angelologie und Dämonologie nicht so im

Vordergrunde paulinischer Vorstellung und Religion, wie es bei der Masse der christlichen Gemeinden in apostolischer und nachapostolischer Zeit der Fall war. Aber wir müssen uns andererseits auch vor einer Unterschätzung dieser Elemente paulinischen Denkens hüten: sie waren nicht nur vorhanden, sondern sie bildeten einen bedeutsamen und starken Unterstrom. — Sehn wir genauer zu, so ist auch nach Pauli Vorstellung der Mensch, als Glied des gegenwärtigen argen Äons, beherrscht und umgeben und bedroht von Geistermächten, von *ἐξουσίαι*, *ἀρχαί*, *δυνάμεις*. Die unmündige Menschheit, Heiden wie Juden, ist ja unter die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* geknechtet. Von da aus ist es nur natürlich und eine einfache Konsequenz, daß als Wirkung der Taufe die Befreiung von der Herrschaft dieser Mächte erscheint. Es ist die negative Seite der Mitteilung des Geistes: der Gedanke, der in der populären Vorstellung im Exorzismus zum Ausdruck kommt. — Nur auf den ersten Blick liegt die Kolosser-Stelle weit ab von den bisher festgestellten paulinischen Taufaussagen. Das schärfere Auge erkennt leicht den engen Zusammenhang, in dem diese mehr mythologisierende Vorstellung mit derjenigen von Röm. 6 u. Kol. 2 steht, die wir wohl die spezifisch paulinische nennen dürfen. Die Brücke ist damit gegeben, daß die *σάρξ*, das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, das Herrschaftsgebiet dieser geistigen Mächte ist. Durch das Kreuz hat Jesus das »Fleisch«, die Potenz der Sünde und des Todes, vernichtet, Röm. 6$_6$. 8$_{3.4}$; durch das Kreuz hat er eben deshalb auch die Fürsten dieser Welt überwunden, I Kor. 2$_6$ Kol. 2$_{14}$f. Durch die Taufe werden die Christen mit Christus gekreuzigt, ihre *σάρξ*, ihr *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* wird vernichtet, und zugleich, eben damit, werden sie von der Herrschaft

der Finsternis befreit; die *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός*, Kol. 2 11, die sie in der Taufe erleben, ist für sie zugleich ein *ἀπεκδύεσθαι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας*, wie es Jesus Christus zuerst grundlegend vollzogen hat. —

Es ist also eine ganze Fülle von Vorstellungen, die von Paulus gelegentlich mit dem Tauchbade in Verbindung gebracht werden: reale innige Verbindung mit Christus, Christus anziehen, mit ihm sterben und auferstehn, Einverleibung in das corpus mysticum Christi, Mitteilung des Geistes, Weihung für Gott, Befreiung von den Mächten der Finsternis, Abwaschung des Schmutzes der Sünde. Überschauen wir diese Wirkungen der Taufe, so machen wir zwei für Paulus und für die Taufe höchst interessante Beobachtungen: 1) Die Gedankenreihen der Rechtfertigung und der Sündenvergebung werden nur ganz vorübergehend und flüchtig mit der Taufe verknüpft. 2) Im Mittelpunkt stehen die Wirkungen mystisch-enthusiastischer Natur, Geistesempfang und noch mehr Vereinigung mit dem Christus. Das aber sind ja die Brennpunkte paulinischer Frömmigkeit. Gerade ihre Entstehung erscheint als Wirkung des Tauchbades.

Ich rede von Wirkung und Wirkungen. Sie werden mir den Ausdruck vielleicht nicht gestatten wollen. Es ist eine namentlich in liberalen theologischen Kreisen weit verbreitete Anschauung, deren Geltung erst neuerdings ins Wanken zu kommen scheint, daß die Taufe bei Paulus Symbol sei und nur Symbol sein könne. Ich muß diese Anschauung auf das energischeste bestreiten und ihr den Satz gegenüber stellen: die Taufe war für Paulus sakramentale Handlung, eine Handlung die nicht ex opere

operantis, sondern ex opere operato (im eigentlich katholischen Sinne) wirkt.

Zur Begründung für die Behauptung daß nur eine äußere sinnbildliche Handlung vorliegen könne, verweist man vor allem auf die zentrale Bedeutung des Glaubens bei Paulus. Der Glaube ist doch für ihn das A und O. Dem Glauben werden sonst ganz dieselben Wirkungen zugeteilt, wie scheinbar der Taufe. Man könnte die Theologie des Paulus darstellen, ohne der Taufe auch nur zu erwähnen. Also kann das Tauchbad nur das äußere Sinnbild eines inneren Vorgangs sein, der seinerseits durchaus auf dem Glauben beruht und für den der äußere Vorgang des Tauchbades ohne realen begründenden Wert ist.

Die Vordersätze sind meist richtig. Die Folgerung ist falsch.

a. Zunächst verweise ich auf die Binsenwahrheit, daß die Fragestellung, ob nur Symbol oder Sakrament, eine durchaus moderne und geschichtlich unanwendbar ist. Paulus lebte in einer Zeit und Umgebung, für die kultische Handlungen freilich Symbole, aber niemals nur Symbole, sondern stets mit realen mystischen Vorgängen und Wirkungen verknüpft waren, wenn auch weniger für das begriffliche Denken als für das unmittelbare Gefühl.

b. Wer, ohne durch diese moderne Fragestellung beeinflußt zu sein, liest, wird bei der Lektüre der betr. paulinischen Partieen überhaupt nicht auf den Gedanken kommen, daß P. die Taufhandlung nur als Symbol, nicht als das Agens der betr. Wirkungen angesehen wissen wolle.

c. Ein schlechthin beweisendes Argument ist die I Kor. 15 29 erwähnte Sitte, wonach in Korinth Christen zu gunsten von bereits Gestorbenen sich taufen liessen; wie

wir nicht zweifeln können, mit dem Zweck, den Toten die Teilnahme an der Auferstehung zu sichern. Daß dieser Sitte eine schlechthin sakramentale Auffassung der Taufe in massivster Form zugrunde liegt, ist doch ohne allen Zweifel. Die oft gehörte Behauptung, diese Sitte sei eine von P. durchaus gemißbilligte Unsitte gewesen, sollte doch billiger Weise verstummen. In dem ganzen Zusammenhang findet sich nicht eine Silbe der Mißbilligung. Gewiß hat P., das dürfen wir wohl vermuten, diese Sitte nicht veranlaßt, aber er hat sie, wie es scheint, auch nicht gehindert; und er durfte sie auch dialektisch nicht so verwerten, wie er es thut, wenn er den Grundgedanken schlechterdings gemißbilligt hätte. Weder war er der armselige noch der skrupellose Dialektiker, zu dem man ihn im Grunde macht, wenn man meint, daß er diese Sitte nur benutzte, weil sie ihm grade für seine Argumentation gelegen kam, obwohl er sie durchaus verwarf, — und ohne daß er ein Wort des Tadels fand. —

d. Indes alle diese Einzel-Argumente werden immer in Gefahr sein, ihr Gewicht und ihre Bedeutung zu verlieren gegenüber dem allgemeinen Eindruck von dem Gesamtcharakter der paulinischen Religiosität und Theologie. P. steht vor unserm Auge als der Vertreter einer durchaus innerlichen, geistigen Religiosität. Unmöglich fast scheint es zu denken, daß er einer äußeren Handlung irgendwelchen wirklichen Wert für das innere religiöse Leben zugeschrieben hätte. Wie kann P., gerade Paulus, bei dem alles was er tut und lehrt durchgeistet und auf Gnade und Glauben als innerliche ethische Mächte aufgebaut ist, dem Tauchbade sakramentalen Wert beigelegt haben? so fragt Beyschlag und gibt damit gewiß der allgemeinen Anschauung Aus-

druck. Und solange dieses Urteil in vollem Umfange als berechtigt anzuerkennen ist, wird man immer nicht nur versucht sein, sondern auch ein scheinbares Recht haben, alle sakramentalen Vorstellungen als dem Apostel heterogen abzuweisen und alle sakramental klingenden Aussagen umzubiegen und abzuschwächen.

Aber ist es denn wirklich ohne jede Einschränkung so, daß bei Paulus alles auf Gnade und Glauben als innerliche ethische Mächte aufgebaut ist, sodaß sakramentale Vorstellungen ihm durchaus heterogen wären? —

Sehen wir genau zu, so erkennen wir m. E. gerade im Gegenteil, daß die spezifisch paulinische Auffassung des Evangeliums — neben der einen, nicht zu bestreitenden und zwar vorwiegenden, geistig-ethischen Seite — doch zugleich eine Seite hatte, die einen außerordentlich günstigen Boden für sakramentale Anschauungen abgab. Gewiß, auf der ethisch-persönlichen Seite ruhte für Paulus aller Nachdruck und alles Interesse, ich betone es ausdrücklich, — aber niemals werden wir die paulinische Gedankenwelt und Religiosität in ihrer konkreten Eigentümlichkeit, in ihrem Erdgeruch, ganz erfassen und würdigen, wenn wir nicht beachten, daß für Paulus das ethisch-geistige Gebiet nicht denkbar ist ohne eine naturhafte Grundlage, daß Ethisches und Naturhaftes bei ihm nicht klar geschieden sind. Ich muß diesen Punkt etwas genauer ausführen, weil es sich hier um nicht allgemein beachtete und anerkannte Gedanken handelt.

Zum Beweise meiner Behauptung mache ich Sie auf die beiden Brennpunkte der paulinischen Frömmigkeit aufmerksam, die, wie ich bereits zeigte, gerade auch in Be-

ziehung zu dem Tauchbade stehen, auf den Besitz des Geistes und das *εἶναι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*.

1) Das macht nach Paulus zum Christen, daß man den Geist Gottes oder Christi erhält. Aber was für eine Größe ist dieses Pneuma?

a) Gewiß ist das Pneuma eine Größe, die zum Eigentum des Menschen wird, aber von Haus aus ist es eine schlechthin supranaturale transcendente Größe, im schroffen Gegensatz zu dem Wesen und Sein des Menschen. b) Gewiß bildet dieses Pneuma bis zu einem gewissen Grade eine Einheit mit dem Ich des Christen: aber diese Einheit kommt — nach der bei P. vorwiegenden, allerdings nicht ausschließlichen Vorstellungsweise — nicht auf dem Wege psychologischer Entwicklung zustande, wie wir eine solche verstehen. Das Pneuma wird nicht zu einem in unserm Sinn psychologisch-vermittelten Bewußtseinsinhalt. Man wird — nach der vorwiegenden Vorstellungsweise — ein *πνευματικός* auf dem Wege einer Katastrophe, einer Revolution; es ist ein Geschehnis, Widerfahrnis transcendentaler Art. — c) Endlich und vor allen Dingen: gewiß ist der Geist für Paulus das Prinzip sublimster, feinster, durchgeistigter Ethik, seine Frucht ist Liebe, Freude, Friede, Geduld u. s. w. Der Geist ist ohne Zweifel auch als Inbegriff göttlicher Motive und Anschauungen zu denken, so wie wir den Begriff Geist gern gebrauchen; es ist das gewaltige Verdienst des großen Heidenapostels, daß er diese von Haus aus enthusiastische Größe des Urchristentums zum Prinzip gleichmäßigen, ruhigen Christenlebens gemacht hat. Aber es wäre nicht weniger als eine Kastrierung des paulinischen Geistbegriffs, wenn

wir das Wesen des Geistes darauf beschränken wollten. Auch für Paulus ist und bleibt der Geist in erster Linie Kraft, übernatürliche göttliche Kraft und zwar eine Kraft, die irgendwie substantiell gedacht werden muß, oder genauer, die nicht gedacht werden kann ohne eine substantielle Grundlage. Ich gebrauche das Wort »substantiell« nur mit einer gewissen Scheu; es ist zu grob und massiv für das, was es bezeichnen soll. Aber doch läßt sich das, was gemeint ist, nicht anders ausdrücken. So gewiß der Geist als eine geistige, innerliche Größe zu denken ist und seine Wirkungen innerlicher, geistiger Natur sind, so gewiß ist, daß P. vermöge seiner auf animistischer Grundlage ruhenden Psychologie innerliche, geistige Vorgänge bei weitem nicht so innerlich und geistig auffaßte wie wir. Wir sehen es vor allem an der Art und Weise, wie auch Paulus sich die Wirkung des Pneuma vorstellt, daß dasselbe von Haus aus eine physische Größe ist, daß er es sich nicht ohne eine immateriell-materielle Grundlage vorstellen kann und die physische Vergangenheit des Begriffs sich noch immer hier und da bemerkbar macht. Hier kann nur auf einige Einzelheiten hingewiesen werden. Die Auferstehung ist dadurch gewährleistet, daß das Pneuma des Christus im Leibe des Christen Wohnung gemacht hat. — Der ἁγιασμός der Gläubigen ist durch den heiligen Geist gegeben. Dieser Zustand des ἅγιον εἶναι kann von einem gläubigen Gatten auf einen ungläubigen, von den Eltern auf die Kinder übertragen werden — doch eben nur wegen der innigen physischen Vereinigung (I Kor. 7 14). Wir wollen uns doch hüten, solche Bemerkungen ohne weiteres zu spiritualisieren. — Von da ist wahrlich kein großer Schritt zu der vulgär-christlichen An-

sicht, daß der Geist durch Anhauchen, durch Handauflegung oder durch Schweißtücher von einem Menschen auf den andern übergeleitet werden kann.

2) Das gleiche Bild der Vermengung des ethisch-persönlichen und des naturhaft-sinnlichen Gebiets zeigt sich an dem andern Brennpunkt paulinischer Religiosität, an dem *εἶναι ἐν Χριστῷ*. »Im Christus ein« ist die spezifisch paulinische Form christlicher Frömmigkeit: es ist der immer wiederkehrende Ausdruck für das Höchste und Innerlichste paulinischen Glaubens. Gewiß umspannt also dies »Sein in Chr.« ein großes Gebiet geistig ethischer Art, es ist die innerliche, geistige Gemeinschaft des Gläubigen mit dem erhöhten Christus: aber es wäre eine bleichsüchtige Karrikatur dieser paulinischen Vorstellung, wenn man ihren Sinn etwa darauf beschränken wollte. Nein, dieses »Sein in Chr.« ist zugleich und in letzter Linie eine mystische, keineswegs nur ethisch zu denkende Verbindung mit dem erhöhten Christus, der das *πνεῦμα* ist. Sie ist so eng und zugleich physisch-hyperphysisch, daß der mit Chr. Verbundene den Tod und die Auferstehung des Chr. realiter mit erlebt. Das »mit Chr. Gestorbensein« verlangt freilich als eine unentbehrliche ethische Folge die aktive Tötung der Sünde, aber zunächst ist es als eine reale Vernichtung des *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* zu verstehen. Das neue Leben im Chr. muß sich freilich in einem Leben der Gerechtigkeit auswirken, aber zunächst ist es eine physisch-hyperphysische Neuschöpfung des ganzen Seins. — Wie real und naturhaft dieser ganze Vorstellungskreis des *ἐν Χριστῷ εἶναι* in letzter Linie zu denken ist, sehen wir an einigen Ausläufern paulinischer Frömmigkeit und Mystik. Ich erinnere Sie an II Kor. 3 18, wo P. von den Christen rühmt, daß sie die

δόξα κυρίου auf dem Antlitz wiederspiegeln und zu demselben Bilde (wie der Herr) verwandelt werden ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος. Oder an II Kor. 4 im gleichen Zusammenhang, wo P. von sich sagt, daß er die νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ an seinem Leibe trage, damit auch das Leben Jesu ἐν τῷ σώματι ἡμῶν geoffenbart werde. Ganz klar und unmißverständlich zeigt sich doch hier, daß die enge Verbindung der Christen mit dem erhöhten Herrn sich auch auf die Leiber erstreckt. Und dann ist uns auch nicht mehr so auffallend die zunächst verblüffende und in ihrem Materialismus verwunderliche Argumentation I Kor. 6 12ff., wonach die Leiber der Christen μέλη τοῦ Χριστοῦ sind. —

Was heißt das alles? Dieses, daß in der paulinischen Auffassung des Evangeliums, und zwar in ihrem Kern, Elemente vorhanden waren, welche sakramentalen Vorstellungen nicht nur nicht heterogen waren, sondern sie im Gegenteil begünstigen mußten. Denn wo einerseits die religiöse Vorstellungswelt in solchem Grade supranaturaltranscendent geartet ist, daß eine ethisch-psychologisch vermittelte Entstehung und Entwicklung des religiösen Lebens nicht als das selbstverständliche erscheint, wo andererseits das ethisch-persönliche und das naturhaft-sinnliche Gebiet ohne deutliche Grenzen in einander übergehen, da ist der eigentliche Nährboden für das Sakrament, dessen Charakteristikum die unklare Vermengung des Naturhaften und des Geistig-Persönlichen ist. Wo die grundlegenden religiösen Erlebnisse in Form von Katastrophen und Geschehnissen vorgestellt werden können, wo die religiösen Güter einen naturhaft-mystischen Charakter haben, stellt unwillkürlich und

unausweichlich, zumal bei primitiven psychologischen Vorstellungen, das Medium des Sakraments sich ein[1]). —

Liegen die Dinge aber so, dann ist ja schlechthin kein Recht vorhanden, die bei P. vorliegenden sakramentalen Aussagen über die Taufe mit Rücksicht auf die sonstige zentrale Bedeutung des Glaubens zu verflüchtigen. Wir müssen eben einfach anerkennen, daß die Taufe bei P. Sakrament ist. Wenn Luther auf die Frage: was bedeutet denn solch Wassertaufen? antwortet: »es bedeutet, daß der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäufet werden und sterben . . .«, so kann er sich nicht auf Paulus berufen, weder für das »es bedeutet« noch für das »soll«. Für Paulus ist der alte Adam durch das Wasserbad ersäuft, der Leib der Sünde ist vernichtet, das Fleisch ist gekreuzigt u. s. w.

Und der Glaube bei der Taufe? Es bedarf ja kaum der Bemerkung, daß P. den Glauben bei dem Taufakt als vorhanden voraussetzt. Nur wer glaubte, ließ sich taufen. Und Kindertaufe gab es noch nicht. An dem sakramentalen Charakter der Taufe ändert indes das Vorhandensein des Glaubens gar nichts, auch nicht an dem Urteil, daß sie ex opere operato wirkt. Hat der äußere Vollzug der Handlung realen Wert, dann ist nicht abzusehen, daß und inwiefern der Glaube eine wirklich wesentliche Rolle bei dem Vorgang der Wirkung spielen kann. Die sakramentale Wirkungsweise wird durch das einfache Vorhandensein des Glaubens noch nicht in eine psychologisch vermittelte umgesetzt. —

Daß eine große Inkongruenz vorhanden ist und be-

1) Vgl. auch Holtzmann, Neutest. Theologie II. p. 179.

stehen bleibt zwischen dieser Schätzung der Taufe und der zentralen Stellung des Glaubens, d. h. der rein geistigen, persönlichen Auffassung des religiösen Verhältnisses, wie sie bei Paulus sonst vorwaltet, ist gewiß nicht zu leugnen. Aber das berechtigt uns nicht, diese Inkongruenz durch Vergewaltigung der Aussagen über die Taufe zu beseitigen. Es ist ja nicht die einzige und auch nicht die größte Inkongruenz in der religiösen Anschauung des großen Mannes. Sie ist z. T. in der Sache begründet: diese Inkongruenz muß überall hervortreten, wo eine an sich rein geistige persönliche Erfassung des religiösen Verhältnisses sich verquickt mit eigentlich kultischen Handlungen. Z. T. ist sie psychologisch-historisch wohl daraus zu erklären, daß P. das Taufsakrament nicht selbst geschaffen, sondern in der Gemeinde bereits vorgefunden hat. —

B. Das Abendmahl. — Über das Herrnmahl spricht P. I Kor. 10 und 11. Ein Heer von Fragen und Schwierigkeiten erhebt sich für das Verständnis dieser Stellen. Wie werden wir derselben, soweit sie für uns in betracht kommen, in der Kürze der Zeit am besten Herr? Wie Sie wissen, spricht P. in c. 10 nur bei Gelegenheit anderer Gedankengänge vom Herrnmahl, dagegen in c. 11 redet er ex professo darüber. Trotzdem oder auch gerade deshalb gehe ich nicht von c. 11 aus. Je deutlicher und durchsichtiger ist, daß P. in c. 11 in bezug auf die Feier des Abendmahls in Korinth etwas Bestimmtes erreichen will, desto größer ist die Möglichkeit, daß seine Ausführungen auf diesen be-

stimmten Zweck zugeschnitten und durch ihn bedingt sind. Unbefangener scheint er in c. 10 zu reden.

Ich gehe von c. 10 aus. In der ersten Hälfte des Kapitels will der Apostel die Korinther vor falscher Sicherheit warnen, die bei ihnen im Vertrauen auf den Empfang der Gnadenmittel der Taufe und des Abendmahls wurzelte. Auch die Israeliten hatten Gnadenmittel empfangen und trotzdem gingen ihrer viele verloren. Daß mit dem Manna und dem Wasser aus dem nachfolgenden Felsen auf das Herrnmahl angespielt werden soll, hätte man nie in Zweifel ziehen sollen. Es ist nun m. E. eine ganz an verkehrtem Ort angebrachte hermeneutische Akribie, wenn man davor warnt, aus dem alttestamentlichen Analogon zu viel Schlüsse auf das neutest. Gegenbild des Abendmahls zu machen. Gerade das Umgekehrte ist m. E. das hermeneutisch und historisch Richtige. Es unterliegt doch gar keinem Zweifel, daß P. die Bemerkungen über die alttestamentlichen Analoga von den christlichen Kulthandlungen abstrahiert hat. Was er hier von Manna und Felsenwasser sagt, gilt deshalb unmittelbar vom Herrnmahl.

P. nennt das Manna *βρῶμα πνευματικόν* und das Wasser *πόμα πνευματικόν*. D. h., für ihn ist das Herrnmahl, sind Brot und Kelch des Herrnmahls ein *βρῶμα πνευματικόν* und *πόμα πνευματικόν*, also Speise und Trank von Pneuma-Ursprung und Pneuma-Wirkung, — supranaturale Speise und Trank. Wir erfahren noch mehr, nämlich aus der Bemerkung über den nachfolgenden Felsen. Der nachfolgende Felsen war der — präexistente — Christus. Pneumatisch war also der Wüstentrank deshalb, weil er ein Trinken aus Christus, ein Getränktwerden mit Christus war.

D. h. im Abendmahl ist Christus, hier der erhöhte Christus, die Speise und der Trank, die gereicht werden.

Weiteres erfahren wir aus der 2. Hälfte des 10. Kapitels. Hier warnt P. vor der Teilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten. Die Gefahr, die daraus erwächst, illustriert er an der Parallele des Herrnmahls. Die Korinther sollen vom Herrnmahl auf die Opfermahlzeiten schliessen: wir lernen umgekehrt für das Herrnmahl wesentlich, indem wir von den Opfermahlen und ihrer Bedeutung zurückschliessen.

Das heidnische Opfermahl ist »Tisch« (*τράπεζα*) und »Kelch der Dämonen« (*ποτήριον τῶν δαιμονίων*): das Abendmahl ist »Tisch« und »Kelch des Herrn«. Das Opfermahl macht die Teilnehmenden zu *κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων*, das Abendmahl macht sie — uns liegt auf der Zunge: zu *κοινωνοὶ τοῦ Χριστοῦ*: aber Sie wissen, es steht so nicht da. Paulus sagt: der gesegnete Kelch ist die *κοινωνία* des Blutes des Christus, das gebrochene Brot ist die *κοινωνία* des Leibes des Christus, v. 16. Dass das heisst, Kelch und Brot bewirken die *κοινωνία τοῦ σώματος* bzw. *τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ*, darüber werden wir uns nicht streiten: ob sie es bewirken in tatsächlichem oder symbolischem Sinne, darüber wird noch zu sprechen sein. Dass mit dieser *κοινωνία τοῦ αἵματος* und *τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* sachlich gemeint ist: *κοινωνία τοῦ Χριστοῦ*, dass also v. 16 inhaltlich gesagt wird: Kelch und Brot bewirken die Gemeinschaft mit dem Christus, das ist nach m. M. wohl nicht zu bestreiten. Es ergibt sich aus dem folgenden, v. 21ff.: dort wird ja ganz ausdrücklich von dem Tisch und dem Kelch des Herrn gesprochen; es ergibt sich aber auch unzweifelhaft aus 10_4, wonach der nachfolgende Fels Christus war. —

Aber warum redet P. dann nicht von *κοινωνία τοῦ Χριστοῦ*, sondern von *κοιν. τοῦ αἵματος* und *τοῦ σώματος τ. Χρ.*? Das dürfte darin begründet sein, dass die Überlieferung ihm die bekannten sog. Einsetzungsworte darbot, in denen *σῶμα* und *αἷμα* eine Rolle spielten. In dieser Überlieferung ist m. E. auch begründet die Wahl von *σῶμα*, statt dessen man neben *αἷμα* etwa *σάρξ* erwartet. Sie erinnern sich, dass Johannes in der Tat konsequent von *σάρξ* und *αἷμα* im Abendmahl redet.

Das also wird als allgemeiner Inhalt von v. 16 festzuhalten sein, dass das gebrochene Brot und der gesegnete Kelch in Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus bringen.

Mit dieser Erklärung fallen eine Reihe von Fragen und Folgerungen einfach hin, die an dieser Stelle aufzutauchen pflegen: die Frage, warum neben dem Leibe noch speziell das Blut erwähnt werde. Da das Blut genannt sei, könne nicht an den erhöhten Herrn gedacht werden. Da das Blut genannt sei, müsse der gekreuzigte Jesus gemeint sein, dann also der historische Jesus, dann aber müsse das *σῶμα* und *αἷμα τοῦ Χριστοῦ* symbolisch gedeutet werden u. s. w.

Gemeint ist, um es zu wiederholen, die *κοινωνία* des erhöhten Christus, der zugleich der Geist ist, der freilich seine bestimmte individuelle Physiognomie dadurch erhält, dass er mit dem historischen Jesus identisch ist, der *σῶμα* und *αἷμα* besass. An den Tod Jesu ist an unserer Stelle nicht unmittelbar gedacht. Doch darüber später noch.

Aber was besagen denn nun die Ausdrücke *κοινωνία* und *κοινωνοί* in unserem Zusammenhang? An unserer Stelle den Gedanken ausgesprochen zu finden, daß die Beteiligung am Opfer- bzw. Herrnmahl zu Bekennern der Dämonen bzw. Christi stemple, ist doch wohl unmöglich, ebenso ist

mit dem Text nicht vereinbar die Behauptung, Leib und Blut Christi kommen nur als Gegenstände der Verehrung in betracht. *Κοινωνία* ist der gängige Ausdruck für die »Communio«, die Kommunion, die beim Opfer und Opfermahl stattfindet zwischen den Opfernden unter einander und zwischen den Opfernden mit der Gottheit. Wir können nun nicht mehr mit Sicherheit feststellen, in welcher genaueren Weise Paulus sich die im heidnischen Opfermahl zustande kommende Kommunion mit den Dämonen gedacht hat. Seine heidnische und jüdische Umgebung hat sie sich jedenfalls im höchsten Masse konkret vorgestellt. Mit dem genossenen Opferfleisch ziehen die Dämonen in den Genießenden ein und nehmen von ihm Besitz: es ist eine »Gemeinschaft«, »Genossenschaft« allerinnigster Art. Ich meinerseits sehe nicht ein, weshalb man nicht auch dem Apostel P. diese Anschauung, wenn auch natürlich nicht in so massiver Form, zuschreiben dürfte. Aber wenn man es nicht zu dürfen meint, — auf alle Fälle hat er diese Communio mit den Göttern, denen man opferte, als eine durchaus enge und reale angesehn: man kam durch das Mahl und Opfer in wirkliche Berührung mit ihnen und in ihre Machtsphäre. Deshalb grade warnt ja P. vor der Teilnahme. Dem entsprechend ist auch die im Herrnmahl sich vollziehende *κοινωνία* mit dem Christus, bzw. seinem Leib und Blut, in Pauli Vorstellung als eine durchaus reale, enge Berührung zu begreifen.

Dabei darf nun freilich nicht übersehn werden, dass die christliche Parallele über das heidnische und jüdische Vergleichungsobjekt in einem Punkt hinausgeht. Nämlich in dem Ausdruck *κοινωνία τοῦ σώματος* und *κ. τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ*. So gewiss, wie ich ausführte, mit

diesem Ausdruck im allgemeinen die Communio mit dem erhöhten Christus bezeichnet werden soll und die Doppelheit des Ausdrucks durch die Überlieferung (s. oben) bedingt ist, so klar ist auch, dass die Bedeutung damit noch nicht völlig erschöpft ist. Wir erkennen das schon daran, dass P. von den Teilnehmern am heidnischen Opfermahl nie hätte sagen können: *κοινωνοὶ τοῦ σώματος*, bzw. *τοῦ αἵματος τῶν δαιμονίων*. Ich muß darauf noch zurückkommen.

Ganz abseits von dem Hauptgedanken von 10$_{16-22}$ liegt v. 17. Man würde geneigt sein, den Vers als Glosse zu streichen, wenn sein Inhalt nicht so durchaus in den vorliegenden Gedankenkreis hineinpaßte. Für den Haupt-Gedankengang trägt er freilich nichts aus. Der Genuss des einen Brotes verbindet die vielen zu einem Leibe. Das Herrnmahl bewirkt nicht nur eine enge Gemeinschaft mit Christus, sondern eine enge Verbindung der Genießenden unter einander: es ist die andre Seite der communio, die im Opfer eintritt.

Geistliche, übernatürliche Speise und Trank, Speisung bzw. Tränkung mit dem Christus, innige Gemeinschaft mit ihm bzw. seinem Leib und Blut, innige Gemeinschaft der Kommunikanten unter einander: das sind die Vorstellungen, die nach c. 10 mit dem Herrnmahl sich verknüpfen. Ganz anders erscheint auf den ersten Blick das Bild, das c. 11 des 1. Korintherbriefes uns bietet.

Liegt in c. 10 der Nachdruck durchaus auf dem sakralen Essen und Trinken, so liegt er c. 11 durchaus auf dem Gedächtnis und der Verkündigung des Todes Christi. Das Abendmahl ist Feier des Gedächtnisses an den Opfertod Jesu; durch die Feier selbst verkündigt man seinen Tod.

Dieser Gedanke an den Tod Jesu steht jedenfalls dominierend im Vordergrund, während er c. 10 zum mindesten zurücktritt. Beim Brot wird daran erinnert, dass der Leib Christi für die Gemeinde dahingegeben ist, und schon durch diese Beziehung auf den Tod scheint eine symbolische Deutung sich aufzudrängen. Beim Becher wird direkt gesagt, dass er den neuen Bund repräsentiere, der durch das im Tode vergossene Blut Christi begründet sei: hier ist ein symbolisches Verständnis unausweichlich. Die beiden Elemente erscheinen wesentlich als Repräsentanten oder Symbole religiöser Güter oder Anschauungen. In c. 11 23ff. liegt also offenbar, im Unterschiede von c. 10, eine symbolische Auffassung des Abendmahls vor. Haben wir ein Recht, von hier aus etwa die sakramentalen Aussagen des 10. Kapitels umzudeuten und umzubiegen? Von da aus könnten in der Tat die Aussagen in c. 10 eine ganz andere Bedeutung zu gewinnen scheinen. —

Wir müssen uns hier doch vor voreiligen Schlüssen sehr hüten. Das Verhältnis von c. 11 und c. 10, die zweifellos eine gewisse Discrepanz in den Vorstellungen vom Abendmahl zeigen, wird m. E. Licht erhalten durch eine Bemerkung über die richtige Methode kultusgeschichtlicher Forschung. Man dürfte bei der Erforschung des Kultus zu unterscheiden haben zwischen den Riten und den sie begleitenden Grundstimmungen, die zwar nicht unveränderlich sind, aber im wesentlichen doch stabil bleiben und immer wieder zum Vorschein kommen und sich auswirken, einerseits und andererseits zwischen Deutungen und Reflexionen mehr individueller, theologisierender Art, die bei den Einzelnen und in den verschiedenen Entwicklungsstadien zu den Grundstimmungen hinzukommen, sie begleiten, wohl

auch überwuchern und verdrängen, wieder verschwinden und die Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der mit Mysterien sich verbindenden Vorstellungen bewirken, die grade den Reiz und den Zauber eines Mysteriums mit bedingen.

D. h. auf unsern Fall angewandt: in c. 11 haben wir im Unterschied von c. 10 eine mehr individuelle theologische Deutung des Herrnmahls vor uns. Was in c. 10 vorliegt, ist die stabile Grundanschauung vom Abendmahl und seiner Wirkung, von der wir annehmen dürfen, dass P. sie im wesentlichen mit den Korinthern und den sonstigen Gemeinden gemeinsam hatte. In c. 11 dagegen gibt er eine Deutung mehr individueller Art. Nur so kommt — wenigstens nach meiner Anschauung — Licht in das Dunkel, das über dem Verhältnis von 11 und 10 liegt. Die Richtigkeit meiner Anschauung lässt sich unschwer an einer interessanten Beobachtung aufzeigen.

Nach dem Bericht über die Einsetzung 11_{23-26}, 'der, wie hervorgehoben wurde, die Beziehung auf den Tod Jesu in den Vordergrund rückt und eine symbolische Fassung durchaus zu verlangen scheint, bemerkt P. 11_{27}: »Jeder der unwürdig das Brot ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, wird schuldig sein am Leib und Blut des Herrn«, vgl. v. 29. Hier bricht also die Anschauung von c. 10 wieder durch, wonach im Herrnmahl Leib und Blut des Herrn wirklich irgendwie mitgeteilt werden. Diese Beobachtung zeigt uns ja ganz deutlich, wo wir die Grundanschauung zu suchen haben, nämlich in c. 10; sie zeigt uns auch, dass wir von da aus zu verstehen haben, was in c. 11 über 10 hinausgeht und dass wir nicht etwa von c. 11 aus die Aussagen in 10 umbiegen oder pressen dürfen, dass wir vielmehr et-

waige Abweichungen in c. 11 als individuelle theologische Deutung verstehen müssen, die neben jener Grundanschauung hergehen und eventuell von ihr abweichen kann, ohne sie aufzuheben. Die Auffassung des Herrnmahls als einer Gedächtnisfeier des Opfertodes Jesu Christi und die Deutung von Brot und Kelch als Repräsentanten der durch diesen Tod erworbenen Heilsgüter, wie sie c. 11 uns entgegentritt, ist eine theologisierende Anschauung, die neben der sakramentalen Vorstellung friedlich herläuft, vielleicht dem Apostel selber am meisten zusagt, in seinem Bewusstsein sich aber durchaus mit jener Gemeinanschauung verträgt. Übrigens sind die Differenzen ganz gering, die Deutung hält sich ganz auf der Linie der Grundanschauung.

Auch nach c. 11 wird eine enge Verbindung mit dem Christus, bzw. seinem Leib und Blut vermittelt (v. 27), nur wird theologisierend stark betont, dass dieser Christus der ist, der seinen Leib und sein Blut im Tode geopfert hat. Der Gedanke der *διαθήκη*, der 11$_{25}$ so stark betont wird, liegt auch in der *κοινωνία* c. 10 vor, nur wird in c. 11 theologisch erläuternd betont, dass dieser Bund nur möglich war durch das Vergiessen des Blutes. Und wenn c. 11 der Gedanke des Todes so stark in den Vordergrund rückt, so ist er auch der Vorstellung von 10 durchaus nicht fremd. Denn die Idee des sakralen Essens, die c. 10 vorliegt, ist die Idee der Opfermahlzeit; diese aber ist nicht möglich ohne den Tod des Opfertieres; nur tritt dieser Gedanke in c. 10 nicht in erste Linie.

Daß die in c. 11 vorliegende Deutung des Abendmahls spezifisch paulinisch ist und im Zusammenhang mit eigentümlich paulinischen Gedanken steht, bedarf kaum der Bemerkung. Es ist nur eine natürliche Konsequenz der Be-

deutung, die das Kreuz und die Versöhnung in seiner Theologie haben, daß der Apostel das Brot den für die Gemeinde in den Tod gegebenen Leib und den Kelch den im Blut Christi ermöglichten Bund symbolisieren läßt und das Ganze zu einer Feier des Todes Jesu stempelt.

Im Zusammenhang mit Kap. 11 fällt nun auch mehr Licht auf das Moment, dessen völlige Erklärung ich noch zurückgestellt hatte, nämlich auf die *κοινωνία τοῦ αἵματος* bzw. *τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*. Mehr als in 10 tritt der Gedanke hervor, daß auch das Herrnmahl, wie die Opfermahlzeit, den Tod des Opfers voraussetzt. Aber es hat nun einen eigentümlichen Unterschied von dem Opfermahl der Götter, bzw. Dämonen. Die Communio mit den Götzen, bzw. dem Altar wird durch ein fremdes Opfertier hergestellt, die Communio der Gläubigen dagegen mit dem Christus wird durch Christus selbst als Opfer bewirkt. Die Christen genießen nicht Leib und Blut eines Opfertieres, um dadurch in Kommunion mit Christus zu treten, sondern sie genießen, da Christus selbst das Opfer ist, Leib und Blut Christi, ihn selbst unmittelbar und treten damit in die denkbar engste, überaus geheimnisvolle Gemeinschaft mit ihm. Darin lag das Eigentümliche und der spezifische Vorzug des christlichen Mysteriums, der es mit einem ganz besonderen Nimbus umgab; vgl. Teil II.

Ich ziehe das Fazit betr. der Wirkung des Herrnmahls nach paulinischer Vorstellung. Die Grundanschauung ist diese: das Herrnmahl bewirkt engste Vereinigung mit dem erhöhten Christus, der sich für die Gemeinde als Opfer in den Tod gegeben hat, es ist supranaturale Speise und

Trank, es ist eine Speisung mit Christus. Als eine Art Oberton zu diesem Grundton findet sich noch (11 23—26) eine mehr theologisierende symbolische Deutung des Mahles. — Sie sehen ohne weiteres, in wie enger Verbindung das, was als Wirkung des Kultaktes erscheint, mit dem Herzpunkt paulinischer Frömmigkeit steht. In der Taufe wird das Sein im Christus begründet, im Herrnmahl das Sein des Christus in uns genährt und gestärkt. Die res sacramenti ist für Paulus also — es ist zur richtigen Würdigung nötig, dieses Negative hervorzuheben — nicht, jedenfalls nicht in erster Linie die Frucht des Todes Christi, etwa Vergebung der Sünde, wie wir meist gern annehmen. Wenn Luther erklärt: »nämlich daß uns im Sakrament Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit durch solche Worte gegeben wird«, so kann er sich nicht ohne weiteres auf Paulus berufen. Nur mittelbar, nur vermöge der *κοινωνία* mit dem Christus kann als Segen des Sakraments Vergebung der Sünden angesehen werden. Denn wo so enge Gemeinschaft mit Christus vorhanden, da ist selbstverständlich Vergebung der Sünden. Aber das ist nur ein abgeleiteter Gedanke und jedenfalls von Paulus nirgends direkt ausgesprochen.

Wer den Ausführungen über die Taufe zustimmen konnte, wird von vornherein zu der Annahme geneigt sein, daß auch im Herrnmahl ein Sakrament im eigentlichen Sinne vorliegt, also daß der Genuß von Brot und Kelch das wirksame Agens für die erwartete Wirkung ist. — Schon die Ausdrücke *βρῶμα* und *πόμα πνευματικόν*

c. 10 3.4., die ja freilich zunächst für Manna und Wüstentrank gebraucht werden, aber zweifellos auch für die Elemente des Herrnmahls gelten, sind charakteristisch und beweisend. Vor allem aber beweist ganz ohne Widerspruch die Parallele mit den heidnischen Opfermahlen. Die bloße Teilnahme an diesen Schmäusen würde nach Pauli Meinung die Christen zu »Genossen der Dämonen« machen, und zwar völlig ex opere operato. Denn die Christen, die etwa daran teilnehmen, glauben ja gar nicht an die Götter, ihr Glaube oder Aberglaube ist es also nicht, von dem jene Wirkung herrührt. Und daß die einfache Teilnahme an den Opferschmäusen zu »Genossen der Dämonen« macht, beweist Paulus aus dem Herrnmahl. Dem ganzen Beweis würde der Nerv fehlen, wenn nicht die Vorstellung zugrunde läge, daß die einfache Teilnahme am Herrnmahl die Communio mit und an Leib und Blut Christi bewirkt.

Schließlich wäre auch hier auf die eigenartige Natur des Heilsgutes hinzuweisen, das mit dem *δεῖπνον κυριακόν* verknüpft wird. Es ist ja die innige Verbindung mit Christus, bzw. der supranaturale Genuß des Christus. Daß aber dieses wichtigste Stück paulinischer Frömmigkeit, das Sein des Christus im Christen, bzw. des Christen im Christus, in letzter Linie eine stark naturhafte Grundlage hat, ist bereits bei Gelegenheit der Taufe nachgewiesen. Dann aber ist es wahrscheinlich, daß bei der Kulthandlung, mit der dieses Stück in Verbindung gebracht wird, an eine sakramentale Vermittlung zu denken ist.

Daß Paulus bei dem Genuß des Abendmahls den Glauben als vorhanden voraussetzt, ist selbstverständlich. Aber auch hier ist ebenso wenig wie bei der Taufe ersichtlich, daß und wie dadurch die Wirkung des Sakraments

psychologisch-ethisch — in unserm Sinne — vermittelt würde.

C. Zusammenfassung. — Halten wir Taufe und Abendmahl bei Paulus neben einander, so zeigt sich ohne weiteres ihre enge Zusammengehörigkeit, obwohl der Apostel einen einheitlichen Begriff, etwa den des Mysteriums, für die beiden Kultakte wie es scheint nicht gehabt hat. Eine Zusammenfassung der hervorstechendsten gemeinsamen Züge ergibt folgendes Bild.

Taufe und Abendmahl sind Gnadenmittel in dem Sinn, daß sie göttliche Gnade, göttliche Gnadengaben vermitteln, nicht in erster Linie Gnadenmittel im reformatorischen Sinn, nämlich Mittel in der Hand göttlicher Gnade, Glauben zu wecken, als identisch mit dem Evangelium.

Ihrer Wirkungsweise nach sind sie effektive, sakramentale Handlungen, sie wirken nicht ex opere operantis, sondern ex opere operato (im eigentlichen Sinn). Der Glaube ist selbstverständlich vorausgesetzt, aber daß dieser Glaube die sakramentale Wirkung in eine psychologisch vermittelte Wirkungsweise umsetze oder umsetzen könne, ist nicht ersichtlich.

Die Wirkungen von Taufe und Abendmahl liegen in erster Linie auf der enthusiastisch-mystischen Seite des paulinischen Christentums, fast gar nicht auf der ethisch-persönlichen Seite. Sie beziehen sich auf den Besitz des Geistes und die Christusmystik.

Zugrunde liegt der Schätzung beider Akte eine mystisch-

naturhafte Auffassung des religiösen Verhältnisses, in psychologischer Hinsicht eine primitive animistisch-spiritistische Vorstellungsweise.

Diese Anschauungen von Taufe und Abendmahl stehen deshalb in unausgeglichener und unausgleichbarer Inkongruenz mit der zentralen Bedeutung des Glaubens im paulinischen Christentum, d. h. mit der rein geistigen, persönlichen Auffassung des religiösen Verhältnisses, wie sie in der paulinischen Frömmigkeit und Gedankenwelt im Vordergrunde steht.

Andererseits sehen wir auch, daß gerade zentrale Stücke der religiösen Gedankenwelt des Apostels so vollkommen mit der Idee des Sakraments im Einklang stehen, daß wir sagen können: wenn Paulus Taufe und Abendmahl nicht als Sakramente vorgefunden hätte, so hätte er sie von sich aus durchaus dazu machen können.

Und nicht nur das, vom geschichtsphilosophischen Standpunkt aus müssen wir sagen: er hätte das tun müssen, wenn anders er mit seinem Evangelium die Welt erobern wollte. Denn die Welt, die er zu gewinnen hatte, konnte die rein geistige Auffassung des Evangeliums, wie sie seinem religiösen Genius am meisten entsprach, noch nicht ertragen; sie bedurfte des Reizes und des Zaubers der Mysterien und Sakramente.

Daß derartige Anschauungen über Taufe und Abendmahl im alten Christentum, speziell bei Paulus, neben einer rein geistigen und ethischen Erfassung des religiösen Verhältnisses, wie sie in der Verkündigung Jesu und auch bei Paulus in der Hauptsache vorlag, überhaupt Platz greifen konnten, darf uns schließlich trotz allem nicht Wunder nehmen, jedenfalls nicht für das Vulgärchristentum, aber

auch nicht bei führenden Männern wie Paulus (und Johannes). Es ist eine bekannte Erscheinung, daß Kulthandlungen ein relativ selbständiges Leben in den Religionskörpern führen und oft den Sammelplatz für Vorstellungen abgeben, die mit der allgemeinen Höhe der betr. Religionsstufe nicht mehr im Einklang stehen. Auch ist für die richtige Würdigung dieser Anschauungen über Wirkung und Wirkungsweise von Taufe und Abendmahl zu beachten, daß eigentliche Lehren nicht vorliegen. Zu reflektieren über Taufe und Abendmahl war im großen und ganzen noch wenig Bedürfnis vorhanden. Es waren heilige Handlungen auf den Höhepunkten des religiösen Lebens des Einzelnen und der Gemeinde, deren Wert und Wirkungen man in mannigfaltigen vielgestaltigen Empfindungen und Gefühlen erlebte, ohne das Bedürfnis zu haben, diese Empfindungen in klare Begriffe zu fassen. Erst leise beginnt bei Paulus die Reflexion. — Schließlich darf zum behuf gerechter Beurteilung dieser paulinischen Anschauungen nicht aus dem Auge gelassen werden, daß, so gewiß auch die Sakramentsmystik im engsten Zusammenhang mit zentralen Punkten seiner Frömmigkeit und Gedanken steht, so gewiß des Apostels vorwiegendes Interesse und die eigentümliche Kraft seiner Verkündigung nicht in ihr gelegen haben.

II.

Sind das die paulinischen Anschauungen von den Sakramenten — in welchen religionsgeschichtlichen Zusammenhang gehören sie hinein? Das ist nicht eine Frage

von nur antiquarischem Interesse. Wollen wir diese Anschauungen in ihrer konkreten Eigentümlichkeit erfassen, uns vor einer unwillkürlichen Modernisierung schützen und ihren Wert richtig abschätzen, so müssen wir wissen, wo ihre Wurzeln liegen, auf welchem Zweige des großen Religionsbaumes der Menschheit sie gewachsen sind; wir müssen sie neben und im Zusammenhang mit den etwa gleichartigen religionsgeschichtlichen Erscheinungen sehn oder, wenn sie schlechthin einzigartig sind, sie gerade vermöge ihrer Isoliertheit richtig einschätzen. Diese Aufgabe ist zumal dann um so notwendiger, wenn sich herausstellen sollte, daß die Frage, ob die Wurzeln dieser Sakraments-Anschauung im Evangelium liegen, verneint werden muß.

Denn das ist natürlich die erste Frage, die gestellt werden muß: wie verhalten sich diese sakramentalen Vorstellungen zu dem wichtigsten Quellpunkt des Christentums, der Verkündigung Jesu? Ich sage ausdrücklich: zur Verkündigung Jesu.

Die Frage ist mit wenig Worten erledigt. Es bedarf keines Beweises, daß die vorhin geschilderten Vorstellungen ihre Folie und ihre Wurzel nicht in dem haben, was wir als Predigt Jesu kennen, — wenn die dürftigen Trümmer uns das Wesen dieser Predigt recht erkennen lassen. In der nüchternen, schlichten, einfachen Predigt vom kommenden Reich, vom Gericht, von dem heiligen, die Sünde vergebenden Vatergott, von dem »unendlichen Wert der Menschenseele«, in der stahlharten Verkündigung von der Gerechtigkeit des Gottesreiches findet sich keine Silbe von der Geistesmystik und Christusmystik der Taufe und des Herrnmahls. Nicht nur das: die ganze Stimmung, die über der Predigt Jesu liegt, ihre ganze Art ist eine andere als

die der Sakramentsreligion. Mit einem Wort: das religiöse Grundverhältnis, wie es in der Predigt Jesu klar und deutlich hervortritt, ist als ein schlechthin ethisch-persönliches zu denken.

Wie aber, wenn Taufe und Abendmahl auf Jesus zurückgehen? Die Frage muß wenigstens kurz gestreift werden, wenn ihre ausführliche Behandlung auch von der heutigen Tagesordnung abgesetzt ist. Über die Taufe läßt sich wie schon früher bemerkt wurde, fast gar nichts sagen. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß sie von Jesus selbst eingesetzt ist. Und wenn sie es wäre, so jedenfalls nicht als das, was sie im Urchristentum vor allem erscheint, als Vermittlerin des Geistes. Die Pneumatologie war der Lehre Jesu fremd. — Daß das Herrnmahl irgendwie auf eine Handlung Jesu bei seinem letzten Mahl mit den Jüngern und auf Worte zurückgeht, die etwa lauteten: »Das ist mein Leib«, vielleicht auch: »Das ist mein Blut«, steht ausser allem Zweifel. Aber wie hat Jesus diese Worte gemeint? Wenn wir uns in die geschichtliche Situation hineinversetzen, dann ist zweifellos das zunächst Gegebene, die Worte parabolisch zu verstehen, wobei die bekannte Erklärung Jülichers keineswegs die allein mögliche ist. Daß Jesus mit diesen Worten sakramentale Anschauungen von der Art, wie Paulus sie damit verband, nicht verbunden haben könne, möchte ich allerdings nicht behaupten. Dazu kennen wir Jesus doch viel zu wenig. Ich wage es besonders nicht im Hinblick darauf, dass Jesus doch den Dämonen- und Geisterglauben seiner Zeit geteilt hat; Geisterglaube und Sakramentsvorstellungen aber liegen, wie die Geschichte zeigt, oft unmittelbar neben einander. Immerhin kann man es als unwahrscheinlich bezeichnen, einmal weil

in der Verkündigung Jesu, wie gesagt, derartige sakramentale Anschauungen sonst nicht vorhanden sind, sodann deswegen, weil die Kreise des Judentums, denen Jesus entstammt, von eigentlich sakramentalen Vorstellungen frei waren. —

Haben somit die Sakraments-Anschauungen des Heidenapostels und des Urchristentums ihre Wurzeln und Parallelen nicht in der Predigt Jesu und vermutlich auch nicht in einer »Stiftung« durch ihn —, so erhebt sich die weitere Frage: ob sie in der Jesus-Gemeinde original gewachsen und einzigartig sind oder ob sie ihre Parallelen bzw. Wurzeln in der ausserchristlichen Religionsgeschichte haben. Ich kann im Rahmen dieses Vortrags nur für das Abendmahl eine ausführlichere, immerhin nur skizzenhafte, Antwort geben. —

Finden sich ausserhalb des Christentums Erscheinungen und Anschauungen, die mit der paulinischen Herrnmahlsanschauung verwandt sind?

Ich bitte Sie, die Geduld nicht zu verlieren, wenn es den Anschein hat, dass ich Sie in allzu entlegene Gebiete führe.

Von den Azteken, dem herrschenden, relativ hoch zivilisierten Stamme der Mexikaner, den die Spanier vorfanden, wird eine eigentümliche Sitte von Menschenopfern berichtet. Kriegsgefangene, die zum Opfer ausersehen waren, erhielten den Namen der betr. Gottheit (Tezcatlipoca), trugen ihre Kleider, wurden eine Zeit lang mit allen Attributen versehn und mit Ehren umgeben, die man sonst der Gottheit erwies, bis sie am Tage des Festes in der rohesten Weise geschlachtet und von den Verehrern verzehrt wurden. Dabei lag die Vorstellung zugrunde, dass in dieser Zeit der

Identifizierung mit der Gottheit die Opfer mit dem Wesen und den Kräften derselben erfüllt, mit ihr gleichsam konsubstantiiert würden. Eine zivilisierte Abhandlung dieser Sitte fand sich im Kultus des bekannten Vitzilopochtli: bei dem Winterfeste desselben wurde eine Statue aus Teig geformt, welche die Züge des Gottes trug, in effigie geschlachtet, in einzelne Stücke zerteilt und gegessen. Man nannte diese Teig-Statue den »Gott den man isst« und die Teilnehmer die »Gottesser«[1]). — Wenn bei der orgiastischen Feier des thrakischen Dionysos Sabazios auf Bergeshalden in dunkler Nacht bei Fackelschein unter rasendem Tanz und wilder Musik die ekstatische Begeisterung der Bacchanten dem Höhepunkt sich näherte, stürzten sich die Rasenden auf den zum Opfer bestimmten Stier, zerrissen ihn und verschlangen das rohe, noch blutige, d. h. lebende Fleisch[2]). Damit erreichten sie den Gipfel des ἐνθουσιασμός, des ἔνθεον εἶναι, des — wenn Sie mir die Prägung des Ausdrucks erlauben wollen — εἶναι ἐν Διονύσῳ[3]). Das Opfertier war der Gott selbst oder doch dem Gott nah verwandt. — Von einem Beduinenstamm des Sinaihalbinsel erzählt uns Nilus[4]) eine auffallende Opfersitte, die wir vielleicht als die älteste Form des se-

1) A. Réville, Histoire des religions II S. 134ff. 50. 171. — Ähnliches bei anderen amerikanischen Völkern, vgl. D. G. Brinton Religions of primitive peoples, 1897, S. 190f.

2) Cf. Rohde Psyche[3] II S. 8ff., 15 Anm. 1, 118 Anm. 2. — O. Gruppe, Griech. Mythologie [Handbuch d. klass. Altertumsw. V 2] S. 731f.

3) So sehr fühlen sich die Teilnehmer an diesen Feiern von dem Gott erfüllt und mit ihm eins, dass sie seinen Namen sich beilegen. Sie heißen σαβοὶ καὶ σαβαὶ καὶ σαβάζιοι, Phot s. v. σαβούς. — Vgl. Χριστιανοί.

4) Narr. III, Patrol. Graeca 79. — Vgl. R. Smith(-Stübe), Religion der Semiten S. 262. [~~Handb. d. klass. Altertumsw. V 2~~].

mitischen Tier-Opfers anzusehen haben. Beim Licht des Morgensterns umkreiste der Stamm unter Gesang das auf dem Altar festgebundene Kamel: bei den letzten Tönen des Gesangs ward dem Opfertiere die erste Wunde beigebracht, das hervorströmende Blut wurde gierig getrunken und das noch blutige Fleisch halb roh und schnell verzehrt. —

So wenig das *δεῖπνον κυριακόν* des Paulus mit diesen, den verschiedensten Zeiten und Religionsgebieten entnommenen Vorgängen[1]) zu tun zu haben scheint, so sehr wir uns zunächst scheuen, das Herrnmahl mit ihnen auch nur in einem Atem zu nennen, so wenig ist es mir zweifelhaft, daß von religionsgeschichtlichem Standpunkt aus gesehn das urchristliche Herrnmahl aufs engste zu ihnen gehört. Sie werden mir nicht die Geschmacklosigkeit zutrauen, daß ich behaupten wollte, die paulinischen und — altchristlichen — Anschauungen über das Abendmahl seien unmittelbar von diesen und ähnlichen Erscheinungen abhängig, aber das meine ich allerdings, daß beide Größen in die gleiche religionsgeschichtliche Kategorie gehören, daß die derben Striche und grellen Farben dort uns die feinere Zeichnung des Herrnmahls hier verstehn und würdigen lehren. Jene Bilder geben die Folie ab, auf der das Herrnmahl sich abhebt; sie enthalten die Vorstellungswelt des Herrnmahls in primitivster Form und deshalb in durchsichtiger Gestalt.

Ein Vergleich zeigt ohne weiteres, daß die gleiche religionsgeschichtliche Kategorie vorliegt.

Hier wie dort wirkt derselbe religiöse Trieb sich aus und sucht dasselbe religiöse Bedürfnis Befriedigung. Denn das ist der Sinn jener rohen und blutigen Ceremonieen, daß

1) die leicht noch vermehrt werden könnten, vgl. Anm. 1 S. 49.

die Teilnehmer damit in die denkbar engste Verbindung mit der betr. Gottheit treten, daß sie eins mit ihr werden, daß sie ihr Leben in sich aufnehmen wollen. Das Gleiche aber erstreben und erlangen ja auch die Gläubigen, die nach paulinischer Weise das Herrnmahl feiern: sie nehmen — in supranaturaler Weise freilich — den Christus in sich auf. Wie die *βακχεύοντες* des Dionysos *ἔνθεοι* werden, so die Teilnehmer am Herrnmahl *ἐν Χριστῷ*.

Hier wie dort auch dieselbe Art der Befriedigung des gleichen Triebes. Die Mexikaner, die Beduinen des Nilus, die Thraker erreichen die Lebensgemeinschaft mit ihren Gottheiten, indem sie das Leben derselben in sich aufnehmen. Das Leben der Gottheit verschaffen sie sich durch den Genuß des Blutes und des Fleisches, vor allem des Blutes des Opfertieres, in dem die Gottheit sich inkorporiert — so die älteste Auffassung, — oder dessen Leben doch aufs engste mit dem Leben der Gottheit verwandt ist. Grade so nehmen die Christen den Christus und sein Leben in sich auf, indem sie — in Form des geweihten Brotes und Kelches — das Blut und den Leib des Christus genießen.

Vom Bund redet Paulus, auch der Gedanke der Sühne spielt dann herein. Jenes Genießen der Gottheit war die älteste Form des Bundes und der Sühne. Denn da ist die Schuld getilgt und der engste Bund mit der Gottheit geschlossen, wo man ein Stück Leben der Gottheit selbst in sich aufnimmt.

Wollen Sie es mir nicht glauben, daß das Herrnmahl wie es von Paulus — und auch sonst in weiten Kreisen des Urchristentums — gewertet wurde, in die gleiche Kategorie mit den von mir gezeichneten Bildern

gehört, so glauben Sie es dem Apostel Paulus. Denn im Grunde ist er selbst der erste gewesen, der darauf aufmerksam gemacht hat. Nämlich dadurch, daß er das jüdische und heidnische Opfermahl als Parallele zum Abendmahl heranzieht. Denn die von mir vorgeführten Bilder, die leicht aus anderen Gebieten noch vermehrt werden könnten, sind eben nichts anderes als eine Abart oder vielleicht die älteste[1]) Form des Opfers und der Opfermahlzeit.

Der ursprüngliche Sinn des blutigen Opfers war auf semitischem — und wohl auch außersemitischem — Boden nicht der, daß der Gottheit eine Gabe oder ein Tribut gebracht würde. Sondern die eigentliche Idee des Opfers war die der engen Gemeinschaft und Verbindung zunächst der Opfernden mit der Gottheit, dem Stammesgott, und dann der Opfernden unter einander und zwar durch die gemeinsame Teilnahme an dem Fleisch und Blut, namentlich dem Blut eines heiligen Opfertieres. Für den Semiten war die engste Gemeinschaft die der Bluts- und Stammesgemeinschaft. Die Blutsgemeinschaft wird nun aber nicht nur durch die gleiche Abstammung begründet, sondern sie kann auch erworben werden und zwar durch gemeinsames Essen und Trinken. Leute, die mit einander von derselben Speise genießen, erneuern ihr Blut aus demselben Quell, bringen dasselbe Blut in ihre Adern (Wellhausen, Reste arabischen Heidentums S. 119 f.). Dem Araber war selbst der ärgste Feind unverletzlich und heilig, sobald er, auch gegen seinen Willen, mit ihm gegessen und getrunken hatte. Das Gleiche gilt auch von der Gottheit und ihren Verehrern. Die engste Gemeinschaft, gleichsam Blutsgemeinschaft, zwischen beiden

1) Doch lege ich darauf kein Gewicht.

kommt dadurch zustande, daß sie mit einander essen und trinken — eben im Opfer, daß sie das Leben des gleichen Opfertieres im Blut desselben in sich aufnehmen.

Das war der nie ganz verloren gehende Grundgedanke des Opfers und des Opfermahles. Eine Abart oder vielmehr, wie ich glauben möchte, die älteste Form des so verstandenen Opfers haben wir nun in den von mir vorgeführten Bildern aus thrakischem, mexikanischem, arabischem Gebiet. Die ursprünglichste und zugleich engste heiligste Form der Blutsbrüderschaft und der Verbrüderung zwischen 2 Individuen kam dadurch zustande, daß sie sich gegenseitig eine Wnnde beibrachten und jeder das Blut des andern in sich sog. Mit dem Blut nahm der eine das Leben des andern in sich auf. So ists ursprünglich auch zwischen Mensch und Gott. Die älteste und zugleich engste Form der Gemeinschaft zwischen ihnen bestand darin, daß der Mensch das Leben der Gottheit selbst und unmittelbar in sich aufnahm, indem er das Blut des Tieres genoß, in dem nach seinem Glauben entweder die Gottheit selbst sich inkorporierte oder das doch mit der Gottheit aufs engste verwandt war.[1] Diese letztlich auf animistische Grundlagen zurückgehende Form haben wir eben in den von mir angezogenen Beispielen.

Im Lauf der Kulturentwicklung tritt diese roheste massivste Form der Vereinigung mit göttlichem Leben und Wesen nach und nach zurück. Verschiedene Stufen führen von dieser ältesten Form hinauf zu der höchsten supranatural-mystischen Stufe des sakramentalen Genusses göttlichen Lebens, wie sie im christlichen Abendmahl vorliegt.

---

1) Vgl. dazu W. R. Smith, Die Religion der Semiten.

Der Glaube, daß die Gottheit im Opfertier sich inkorporiere, läßt sich nur für sehr frühe Stufen der Entwicklung erkennen. An seine Stelle trat der andere, daß das Leben des Opfertieres mit dem der Gottheit verwandt sei. Und an Stelle des Gedankens, das Leben der Gottheit unmittelbar zu genießen, trat die Idee der innigen Gemeinschaft mit ihr vermöge der Teilnahme an gleicher Opferspeise. An Stelle des Blutgenusses trat das Blutsprengen. Und schließlich wurde das blutige Opfer durch eine unblutige gemeinsame Mahlzeit ersetzt.[1]) Damit stehen wir an der Stufe, die dem Herrnmahl unmittelbar nahe steht. Auf heidnischem Boden kommt demselben zeitlich und inhaltlich wohl am nächsten das in Brot und Kelch bestehende sakramentale Mahl[2]) der Mithrasdiener,[3]) in dem die christlichen Väter eine dämo-

---

1) Ich möchte übrigens den Gedanken nicht gerade gepreßt und allzu streng genommen wissen, daß die oben angeführten Formen auf einander folgende Etappen einer Entwicklung seien. Vielleicht haben wir nur verschiedenartige, eventuell neben einander hergehende Ausprägungen des gleichen Gedankens anzunehmen.

2) Wir haben eine bzw. zwei bildliche Darstellungen dieses Kultmahles, cf. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, I 175 f, vgl. dazu 320 f. Cumont bemerkt S. 321 über die Bedeutung des Mahles: On attendait de ce banquet mystique, surtout de l' absorption du vin consacré, des effets surnaturels: la liqueur enivrante ne donnait pas seulement la vigueur du corps et la prospérité matérielle, mais la sagesse de l' esprit; elle communiquait au néophyte la force de combattre les esprits malfaisants, bien plus, elle lui conférait, comme à son dieu, une immortalité glorieuse.

3) Vgl. noch das sakramentale Mahl der Attismysten; Firmicus Maternus, De errore profan. religionum 19 (Migne 12). Cf. Dieterich, Eine Mithrasliturgie 103.

nische Nachäffung[1]) der heiligen Eucharistie sahen. Auf jüdischem Boden ist diese Stufe vor allem repräsentiert durch die heiligen gemeinsamen Mahlzeiten der Essener, die sakramentalen Charakter hatten, und denen die essenischen Gläubigen eine grössere weihende und sühnende Kraft zuschrieben als den blutigen Opfern. In der äusseren Erscheinung erinnert nur wenig noch an die primitive Form, so hat diese sich allmählich gewandelt: aber in der veränderten Form lebt noch der alte Inhalt, wenn natürlich auch sublimiert, dem höheren religiösen Niveau entsprechend. Zuführung göttlicher Kräfte, Vereinigung mit der Gottheit und enge Verbrüderung der Teilnehmer war die Wirkung dieser Mahle.

Wenn ich das Herrnmahl trotzdem nicht neben diese äusserlich nächst verwandte Entwicklungsform gestellt habe, sondern neben einige primitivste Formen, so lag der Grund einmal darin, daß die allgemeine religiöse Tendenz in der einfachsten Form am klarsten hervortritt. Vor allem aber geschah es auch deswegen, weil auf der Stufe des Herrnmahls in eigenartiger Weise charakteristische Momente der ältesten Form wieder zum Vorschein kommen. Wir machen auch sonst auf religionsgeschichtlichem Gebiet die Beobachtung, daß Triebe und Keime niedriger Entwicklungsstufen, die auf den höheren Stufen verkümmerten oder verschwanden, später plötzlich wieder hervorschiessen, natürlich in, den Umständen entsprechend veränderter, Gestalt. Die gleiche Beobachtung machen wir auch hier, und gerade sie

1) Justin, Apolog. I 66: *Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες. Ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε.*

erklärt uns einen Zug des paulinischen Abendmahls, der bisher noch etwas rätselhaft blieb, nämlich den Zug, daß die Gläubigen im Abendmahl Leib und Blut Christi genießen sollen.

Stellen wir das Abendmahl, wie Paulus es tut, unmittelbar neben das Opfermahl, wie es damals auf heidnischem und jüdischem Boden im allgemeinen gebräuchlich war, so bereitet dieser Umstand wenigstens unserem Verständnis nicht geringe Schwierigkeiten. Denn dort wurde die Communio durch den gemeinsamen Genuß eines Opfertieres hergestellt, aber nicht durch Genuß von Leib und Blut der Gottheit selbst. Und speziell kommt noch hinzu, daß der Gedanke an den Genuß von Blut auch in supranaturaler Form namentlich für den Juden doch im höchsten Grade anstössig und widerwärtig gewesen sein muß. Wie erklärt sich dieser eigentümliche und befremdende Zug? Er gewinnt Licht durch den Vergleich mit jener primitivsten Form des sakramentalen Opfermahls, von der ich einzelne Beispiele vorführte: auf dieser Stufe wurde, um es zu wiederholen, die unmittelbarste Communio dadurch hergestellt, daß man Blut und Fleisch eines Tieres genoß, in dem die Gottheit selbst wohnte oder dessen Leben doch in engster Verwandtschaft und Beziehung zu dem Leben der Gottheit stand — daß man die Gottheit selbst gleichsam verspeiste. Diese uralte konkret-sinnliche Vorstellung kommt im urchristlichen Herrnmahl, auf der höchsten Entwicklungsstufe der Religion, wieder zum Durchbruch und gewinnt unter einer neuen Form neues Leben. Gerade dadurch erhielt das christliche Mysterium den Charakter einer viel innigeren, geheimnisvolleren Kommunion als die meisten gleichzeitigen heidnischen und jüdischen Opfermahle und

Mysterien. Es ist eine höchst eigentümliche und interessante, keineswegs aber alleinstehende Erscheinung: aus den untersten Tiefen des grossen Stromes der Volks- oder Menschheitsreligion steigt, auf eine im einzelnen für uns unerklärbare Weise, ein Stück primitiven, konkreten religiösen Empfindens und Vorstellens an die Oberfläche, dringt bis auf die im Christentum erreichte höchste Stufe der Frömmigkeit und Mystik, der uralte Gedanke der Vereinigung mit der Gottheit durch Essen und Trinken [1]). Und nicht zum wenigsten dieses Stück — nicht nur ein Bild —, diese Reminiszenz verleiht für die damalige Welt der altchristlichen Sakramentsmystik eine ungeahnte Kraft, eine eigenartige Tiefe und Innigkeit nnd einen geheimnisvollen Reiz. —

Der primitive Gedanke, das Leben der Gottheit im Fleisch und Blut des Opfers unmittelbar zu genießen, war übrigens nie ganz verschwunden gewesen [2]). Er erhielt sich

---

1) Belege für diese Vorstellung außer den oben im Lauf der Darstellung bereits angeführten s. bei Frazer, The Golden Bough II 318ff. Auf indischem Boden bei Oldenberg, Die Religion des Veda, S. 328f., auf griechischem bei O. Gruppe, Griechische Mythologie S. 729ff. Einen drastischen Beleg für die Vorstellung auf ägyptischem Boden bringt Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 100f. aus einem Pyramidentext, der sich bei Wiedemann, Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter, S. 18 findet. Da heißt es von dem zum Himmel eingehenden Pharao: »Und der König verzehrt ihre (der Götter) Kraft und ißt ihre Seelen. Die großen Götter bilden sein Frühstück, die mittleren bilden sein Mittagessen, die kleinen bilden sein Abendessen... Gierig verschlingt er alles und seine Zauberkraft wird größer als alle Zauberkraft. Er wird ein Erbe der Macht größer als alle Erben, er wird der Herr des Himmels. . . .«

2) Cf. auch O. Gruppe, Griech. Mythologie S. 731: »Ja selbst

in der Sitte außergewöhnlicher mystischer Opfer[1]), von denen wir auf semitischem und außersemitischem Boden wissen. Diese waren außergewöhnlich, weil man bei ihnen nicht die gewöhnlichen Opfertiere benutzte, sondern besonders heilige bzw. unreine Tiere, deren Genuß und Opfer für die Regel streng verboten war. Unrein, bzw. heilig waren diese Tiere aber deshalb, weil sie der, bzw. einer Gottheit besonders geweiht, ihr Eigentum, mit ihr verwandt waren und deshalb als mit göttlichen Kräften, gleichsam mit göttlichem Fluidum erfüllt erschienen. Ihr Opfer und ihr Genuß bedeutete eine viel unmittelbarere Verbindung mit der Gottheit, und man schrieb deshalb solchen Opfern oder Mysterien ganz besondere Sühnkraft zu. Eine Spur solcher aussergewöhnlichen, der ursprünglichen Stufe sakramentalen Genusses der Gottheit sich nähernden Opfer und Mysterien auf jüdischem Boden haben wir vermutlich Jes. 65 1ff. und 66 17, wo von mysterienartigem Opfern und Genießen des Schweines und anderer unreiner Tiere berichtet wird. —

Interessant ist es zu beobachten, wie auch in kleinen Zügen sich zeigt, dass die paulinischen Anschauungen vom Abendmahl mit diesem Vorstellungskreise im Zusammenhang stehn und in ihnen ethnische Ideen sich auswirken. Wenn wir lesen, dass die Syrer, bei denen die Fische der Atar-

---

von der Sitte, eine mystische Einigung mit der Gottheit durch deren Verspeisung herbeizuführen, haben sich hier (d. h. bei den klassischen Völkern) wahrscheinlich Spuren erhalten«. Vgl. noch S. 734/5 »Hieraus ist zugleich zu schließen, daß die nirgends ausdrücklich erwähnte Vorstellung von der Verspeisung des Gottes nicht, wie man leicht annehmen könnte, früh verschollen sei, vielmehr während des ganzen Altertums in den beteiligten Kreisen fortbestanden habe«.

1) Vgl. hierzu Smith(-Stübe), Religion der Semiten S. 220ff.

gatis heilig waren, glaubten, sie könnten keine Sardellen essen, ohne dass sie von Geschwüren, Anschwellungen und verheerender Krankheit heimgesucht würden [1]), oder wenn wir hören, dass die Elch-Indianer das Elen-Tier nicht essen können, ohne dass sie Geschwüre bekommen [2]), so können wir dabei gar nicht um die Notiz des Paulus herum, daß in Korinth so viele krank und gestorben seien, weil sie ohne rechte Würdigkeit und Besinnung die heilige Speise des Christus gegessen haben. — Wenn wir I Kor 11 23ff. sehen, daß das Herrnmahl von dem Apostel als eine Feier des Gedächtnisses des Todes Christi gedacht wird, so erinnern wir uns unwillkürlich daran, daß es eine auf semitischem Boden wie es scheint weit verbreitete Anschauung war, daß in den Sühnopfern das Andenken an den Tod der betreffenden Gottheit gefeiert werde [3]). Auch auf griechischem Boden lehnen sich einige Mysterien an die Erzählung vom Sterben (und Wiederaufleben) der betr. Gottheit an. —

Indes, diese Einzelheiten sind Vermutungen, deren hypothetischen Charakter Niemand besser kennt als ich. Sicher ist das allgemeine Resultat: ihrer Isolierung entnommen erscheint die paulinische Anschauung vom Abendmahl in ihren Grundzügen nicht als ein schlechthinniges Novum und als eine originale Schöpfung des Christentums, sondern als verflochten mit der vor- und ausserchristlichen religiösen Gedankenwelt. Sie ist ein neuer Schößling an einem alten Zweige des religionsgeschichtlichen Baumes der Menschheit. In einer, den neuen Verhältnissen angepassten Form wirkt

1) Menander bei Porphyrius, De abstin. IV 15. Plutarch, De superst. 10. Vgl. Smith S. 114.

2) Cf. Smith S. 114.

3) Vgl. Smith S. 316f.

sich im urchristlichen Abendmahl — nicht von der Anschauung Jesu rede ich — das uralte Verlangen aus, das fast alle Völker der alten und der neuen Welt in irgend einer Form beherrscht, in unmittelbare reale Verbindung mit der Gottheit zu treten, und die uralte Überzeugung, das erreichen zu können durch naturhafte Medien, die direkt oder indirekt mit dem Leben der Gottheit in Verbindung stehn und dasselbe naturhaft-mystisch vermitteln. —

Die Frage, welche bestimmten Ausprägungen dieses ganzen Gedankenkreises im jungen Christentum diese sakramentalen Anschauungen hervorgerufen oder wenigstens mit bedingt haben, lässt sich nur mit der größten Vorsicht behandeln und ist kaum zu beantworten. Unsere Kenntnis der genaueren Verhältnisse ist viel zu dürftig. Wir können etwa an die essenischen Mahlzeiten denken; sicher sind wir berechtigt, auch auf das schon erwähnte heilige Kultmahl der Mithrasmysterien hinzuweisen, die z. B. Paulus in Tarsus, einem Sitz der Mithrasverehrung, kennen gelernt haben könnte. Aber es ist bei unseren mangelhaften Quellenverhältnissen zu prekär, eine direkte Abhängigkeit von derartigen bestimmten Erscheinungen statuieren zu wollen. Sicherer gehen wir, wenn wir auf den allgemeinen Zug der Zeit verweisen, die mit derartigen Ideen erfüllt war. Das junge Christentum lebte in einer Luft, die, wenn Sie den Ausdruck gestatten wollen, mit Mysterien-Bazillen geschwängert war, und wuchs auf einem Boden, der durch den Verfall und Synkretismus verschiedenster Religionen gedüngt und gelockert und speziell auch geeignet war, alte Keime und Triebe neu aufspriessen zu lassen. —

In ähnlicher Weise wäre nun zu zeigen, dass auch der

paulinische Taufglaube, wie er nicht in der Verkündigung Jesu wurzelt, so auch nicht als schlechthin originale, spezifisch christliche Schöpfung angesehn werden kann, sondern an vorchristliche religiöse Vorstellungen anknüpft und somit eine wenn auch charakteristische Modifikation vorhandener weitverbreiteter Anschauungen repräsentiert. Auf ein Zweifaches wäre dabei zu achten. Einmal auf den schon bei Paulus sich findenden Gebrauch des Namens Jesu, dem eine wunderbare geheimnisvolle Wirkung zukommt. Dieser Gebrauch und seine Schätzung sind nichts als eine christianisierende sublimierte Abwandlung des uralten internationalen Namenglaubens und Namengebrauchs, nach welchem heiligen Namen nicht nur Wunderkräfte im allgemeinen, sondern auch die Kraft der Reinigung und Weihung speziell innewohnt. Ich habe diesen ganzen Vorstellungskomplex in und ausserhalb des Christentums ausführlicher dargestellt in meinem Buch »Im Namen Jesu«. — Sodann auf die »Materie« des Taufsakraments, das Wasser. Hier wäre genauer die eigentümliche grosse Bedeutung aufzuzeigen, die dies Element im Glauben und Kultus der meisten Völker in verschiedenen Nuancierungen gehabt hat und hat: als das »göttliche« Element, das Mittel der körperlichen und geistigen Reinigung und Neubelebung, der Vertreibung unreiner ungöttlicher Kräfte und Geister und der Zuführung göttlicher Kräfte, des Geistes[1]). Ich muß auf eine genauere Ausführung hier verzichten.

Wenn meine Darstellung in den Hauptpunkten richtig

1) Ich verweise auch hier auf mein Buch, S. 187f. 290ff.

ist, so entstammen also die beiden Sakramente, die Paulus kennt, oder genauer die paulinischen — wir können hinzufügen: auch die sonstigen neutestamentlichen — Anschauungen von ihnen nicht dem Quell, der mit dem Evangelium in den Strom der Religionsgeschichte eingemündet ist. Vielmehr sind es Wellen eines Stromes, der älter ist als das Evangelium, der sich weiter gewälzt hat auch durch das christliche Gebiet, — freilich Wellen, deren Köpfe beschienen und durchleuchtet sind von dem Licht des Evangeliums. Man könnte und müsste die Geschichte dieser beiden Sakramente im Christentum schreiben als die Geschichte eines unausgesetzten Kampfes des Evangeliums mit diesen Grössen, die in der Hauptsache auf einem andern Boden gewachsen sind, oder besser als die Geschichte des unermüdlichen, auch nicht erfolglosen Versuches des Evangeliums, diese ihm fremden Elemente zu durchdringen, zu sublimieren, zu christianisieren.

Wenn nun die paulinischen Vorstellungen von Taufe und Abendmahl letztlich nicht im Evangelium wurzeln, sondern in dem Boden der allgemeinen Religionsgeschichte, — sind sie schon dadurch als wertlos charakterisiert? Gewiß nicht. Wir teilen ja nicht mehr die Anschauung, dass zwischen Christentum und ausserchristlichen Religionen eine unüberbrückbare Kluft befestigt, dass außerhalb des Christentums nur Abfall und Degeneration sei. Wir finden auch dort die Fußspuren des lebendigen Gottes. Und wahrlich, der religiöse Grundtrieb, der in erster Linie in den Sakramenten sich auswirkt, die Sehnsucht nicht nur nach sicherster Gewissheit von der Gottheit, sondern auch nach unmittelbarster innigster Vereinigung mit göttlichem Wesen und göttlichen Kräften, ist unausrottbar und heilig, heilig

auch in den absurdesten und rohesten Formen, in denen er sich je und dann Befriedigung verschafft hat.

Die Frage ist nur, ob die Art und Weise, wie er in den Sakramenten Befriedigung gesucht hat, und ob die Anschauungen, die sich damit verknüpfen, in unserem Fall, ob die paulinischen Anschauungen von Taufe und Abendmahl für uns noch zu Recht bestehn können.

Luther hat mit der ihm eigentümlichen (cf. oben) Anschauung [1]) von den Sakramenten diese Frage verneint. Er bedeutet einen Sieg in dem Kampf, von dem ich sprach, in dem Kampf des Evangeliums Jesu mit den ihm fremden Elementen, die in den Sakramenten als Sakramenten enthalten sind; seine genuine Sakramentslehre markiert einen gewaltigen Fortschritt in dem Prozeß der Durchdringung der sakramentalen Anschauungen mit dem Evangelium. Denn daß seine Anschauung, die Sakramente seien nichts anderes als das göttliche Wort, als das Evangelium, nicht mit den paulinischen — und sonstigen wichtigsten neutestamentlichen — Anschauungen übereinstimmt, so sehr er selber in der Schrift zu stehn meinte, braucht nach meinen Ausführungen nicht mehr bemerkt zu werden. Seine Position bedeutet tatsächlich eine Verurteilung der paulinischen Sakramentsanschauung. Nach der genuin reformatorischen Lehre sind die Sakramente Gnadenmittel als Mittel in der Hand der göttlichen Gnade, Glauben zu wecken und zu stärken, nach der paulinischen dagegen Gnadenmittel in dem Sinn, dass sie die göttliche Gnade bzw. ihre Gnadengaben vermitteln.

Damit bin ich zu dem Problem zurückgekommen, von

1) Daß er andererseits zum Teil noch tief in die katholischen Sakramentsvorstellungen verstrickt ist, brauche ich wohl kaum noch ausdrücklich zu bemerken.

dem ich ausging. Es scheint keinem Zweifel zu unterliegen, daß unsere modern protestantische Wertung und Schätzung der beiden kirchlichen Handlungen der Taufe und des Abendmahls sich in der Richtung halten und fortentwickeln muß, die in genialer Weise Luther uns gewiesen hat. Damit verlassen wir aber die paulinische und die auch im übrigen neuen Testament vorherrschende Anschauung von den Sakramenten, d. h. die Anschauung der Quelle und Norm evangelischer Lehre.

2 6 5.1 1 6

2 6 5.1 1 6

Heitmüller, Wilhelm H365

Taufe und abendmahl bei Paulus.

1912

Prof Mark H Edwards Inc. 24 D 24 Union 20 MAY 1925

2 6 5.1 1 6
H 3 6 5

S0-GIB-553